الحجاج في دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني

د.عبد القادر حمراني
جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف

عبد القاهر الجرجاني (ت471 هـ) فقيه شافعي ومتكلّم أشعريّ درس النّحو وألّف فيه، غير أنّ شهرته كانت بكتاباته البلاغية من خلال كتابيه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز". وقف حياته لنشر العلم والذّود عنه. شغل نفسه بالبحث في الإعجاز القرآني وردّ على كثير من المتكلّمين ليخلص من ذلك إلى القول بأنّ مناط الإعجاز القرآني كامن في نظمه. وقد استطاع أن يبلور نظرية النّظم التي اشتهر بها. وكان لا يرى الصواب في غيرها، ومن ثَمَّ فهي أسلم لدين المرء وعقيدته. لقد دافع عبد القاهر بحنكة وتبصّر عن أصول المذهب الأشعري وهو يتحدّث عن إعجاز القرآن العظيم. وقد ساعده على ذلك تضلّعه في علم العربية ودرايته الواسعة بأسرار النّحو ووظائفه. هذا بالإضافة إلى براعته في علم الكلام الذي أمدّه بجملة من الأدوات التحليلية الإجرائية ذات الطبيعة العقلانية التي تؤطرها آلية حوارية تداولية تستدرج الخصم إلى زاوية الإقرار والتسليم وفق أسلوب الحجاج الذي هو "نشاط إقناعي خطابي، يقوم على الاعتقادات والوقائع، ذو كفاية نصية وسياقية، يشتغل كإستراتيجيات، توظّف العوامل الذّاتية والقدرات الخطابية، ليحقّق النجاح والفعالية."[1]

انطلق عبد القاهر في تأسيسه لنظرية النظم من عقيدة الأشاعرة في كلام الله تعالى وصفاته وعلاقة الكلام النفسي القديم باللفظ المحدث. للإشارة فإنّ الأشاعرة يعتقدون أنّ القرآن العظيم ينقسم إلى مدلول قديم، هو صفة أزلية قديمة من صفات الله تعالى، وإلى دوال حادثة هي الألفاظ والعبارات التي تكون في هيئتها التركيبية

ونظمها تابعة لذلك المدلول القديم. فقد صرّح الباقلاني "أنّ حقيقة الكلام على الإطلاق في حقّ الخالق والمخلوق إنّما هو المعنى القائم بالنفس، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقا، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصّوت ووجوده، وتارة إشارة ورمزا ودون الحروف والأصوات ووجودها."[2] فهو بهذا الطّرح يجعل كلّ ما هو خارج عن مجال النفس وحديثها ممّا هو مسموع أو مكتوب صورة عاكسة لما هو قائم في النفس وماثل فيها يُعبّر عنه بالأصوات تارة وبغيرها تارة أخرى. وقد رجّح أبو حامد الغزالي هذا الرأي وهو يتحدّث عن الكلام حيث قال: "وقد قيل إنّه حديث النفس، أو نطق النفس، أو مدلول أمارات وضعت للتّفاهم وهو الأصحّ."[3] ولعلّ هذا الفهم هو ما كان شائعا بين العرب مثلما يعكسه قول الأخطل:

لا يعجبنك من أثير حظّه *** حتى يكون مع الكلام أصيلا
إنّ الكلام من الفؤاد وإنّما *** جُعل اللسان على الفؤاد دليلا[4]

وقد وقف المعتزلة من هذه الفكرة موقفا مباينا حيث نفوا تماما وجود الكلام النفسي لعدم استناد هذا الرأي إلى أدلّة مقنعة في نظرهم. والكلام بالمفهوم الاعتزالي لا يخرج عن كونه عرضا محسوسا. وهو يختلف تماما عن العلم الذي تنبئ عنه الإرادة. وممّا يجب التنبيه إليه أنّه لا نزاع بين الأشاعرة والمنعزلة في حدوث الكلام اللفظي إنّما النزاع بينهم قائم في إثبات الكلام النفسي ونفيه. وعلى هذا الأساس قال المعتزلة بخلق القرآن من غير ذهاب إلى الفصل بين دواله ومدلولاته. ولأجل ذلك تعمّق الخلاف بين الفريقين واحتدم الصّراع الفكري بينهما. ويمكن القول إنّ أمر الخصومة في دلائل الإعجاز واضح المعالم شديد اللهجة فيه كثير من الحجاج في المواطن التي قارع فيها الجرجاني خصومه من المعتزلة وفي طليعتهم القاضي عبد الجبّار صاحب كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد. حيث دحض أقوال عبد الجبّار وعكف على تصحيح بعض المفاهيم المتعلّقة بالفصاحة

والنظم ممّا خفي على غيره، وهو بعمله ذلك يكون قد سعى جاهدا إلى" نقض نظرية اعتزالية في هذا الباب، وتأسيس أشعرية تحلّ محلّها أو تقف بإزائها."[5] وفي ذلك تمكين لعقيدة الأشاعرة وإبطال لأفكار المعتزلة في مسألة الإعجاز القرآني وما يقوم عليه مفهوم النظم لديهم. والذي يجب التنبيه إليه أنّ الاتجاه العقلي في تبرير الإعجاز قد شقّ طريقه في البحث حين آمن به فريق من العلماء الذين دعوا إلى تحكيم العقل واتخاذه وسيلة لتبرير مكمن الإعجاز في القرآن العظيم. وكانت مظاهر الاتجاه العقلي في إثبات الإعجاز كامنة في التدليل على عدم معارضة العرب لأسلوب القرآن العظيم مع توفّر الدّواعي.[6] وقد اعتمد علماء الإعجاز هذه الوسيلة وهم يؤصّلون لوجه الاستدلال بالعقل ويقرّرون صلاحيته وملاءمته لكلّ العصور.[7] وقد ذهب العلماء في بيان إعجاز القرآن العظيم مذاهب شتّى وكان لكلّ فريق حججه في هذا الباب. وكان إبراهيم بن سيار النظّام أوّل من قال بالصّرفة إلاّ أنّ جلّ العلماء لم يقبلوا هذا التعليل ورفضوه مبرهنين على بطلانه لأنّ الله عزّ وجلّ لو كان قد صرفهم عن المعارضة ما طلب منهم على وجه التحدّي على أن يأتوا بمثله. ووقف أبو هاشم الجبائي (321هـ) موقفا قريبا ممّا ذهب إليه الخطابي في تفسيره لقضية الإعجاز القرآني حيث جعل النظم مناط الإعجاز، وبه تحصل الفصاحة التي قيّدها بجزالة اللفظ وحسن المعنى. وفي هذا يقول: "إنّما يكون الكلام فصيحا لجزالة لفظه وحسن معناه. ولابدّ من اعتبار الأمرين، لأنّه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحا، فإذن يجب أن يكون جامعا لهذين الأمرين. وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، لأنّ الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر والنظم مختلف، إذ أريد بالنظم اختلاف الطريقة، وقد يكون النظم واحدا وتقع المزية في الفصاحة.... فلذلك لا يصحّ عندنا أن يكون اختصاص القرآن بطريقة في النظم دون الفصاحة التي هي جزالة اللفظ وحسن المعنى."[8] وبهذا يكون الجبائي قد حصر البلاغة في الجمع بين جزالة اللفظ وحسن المعنى من

غير تعمّق كبير في هذه القضية. وزاد هذه الفكرة ترسيخا ووضوحا تلميذه القاضي عبد الجبّار(415هـ) حين قال: "واعلم أنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلم، وإنّما تظهر في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة، ولابدّ مع الضمّ من أن يكون لكلّ كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضمّ. وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع. لأنّه إمّا أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، ولابدّ في هذا الاعتبار في كلّ كلمة، ثمّ لابدّ من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضمّ بعضها إلى بعض، لأنّه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه، إنّما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها."[9]
ومدلول كلام القاضي عبد الجبّار أنّ النّظم هو المعوّل عليه في الفصاحة ولا بدّ من أن تحدّد مجالاته في أمور ثلاثة هي: اختيار الكلمة والوظيفة التي تناط بها داخل التركيب، والموقع الأنسب لها في الرباط النّاظم. وبهذا يكون الباحثون في الإعجاز قد انتقلوا من صعيد البرهنة على عدم قيام المعارضة إلى ساحة البرهنة على إعجاز النصّ. وهي خطوة جبّارة في علم الإعجاز. وقد مكّن لهذه النّقلة النّوعية عبد القاهر الجرجاني وهو يسعى جاهدا إلى دحض آراء المخالفين لرأيه في الإعجاز حيث واجههم بالقول: "إنا إذا سقنا دليل الإعجاز فقلنا: لولا أنهم حين سمعوا القرآن وحين تحدوا إلى معارضته، سمعوا كلاماً لم يسمعوا قط مثله، وأنهم قد رازوا أنفسهم فأحسوا بالعجز عن أن يأتوا بما يوازيه أو يدانيه، أو يقع قريباً منه، لكان محالاً أن يدعم معارضته وقد تحدوا إليه، وقرعوا فيه، وطولبوا به، وأن يتعرضوا لشبا الأسنة، ويقتحموا موارد الموت، فقيل لنا: قد سمعنا ما قلتم، فخبرونا عنهم عما ذا عجزوا؟ أعن معان في دقة معانيه وحسنها وصحتها في العقول؟ أم عن ألفاظ مثل ألفاظه؟ فإن قلتم عن الألفاظ، فماذا أعجزهم من اللفظ أم ما بهرهم منه؟ فقلنا: أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق

لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها."[10] فالجرجاني يحاجّ هذا الخصم الذي يتطلّع إلى معرفة مكمن الإعجاز الذي لا يخرج عن أحد أمرين في نظره. وهو إمّا أن يكون ذلك ناجما عن المعنى أو عن اللفظ. فيجيبهم بأنّ مناط الإعجاز ليس كامنا في حقيقة لفظه، إنّما هو في طريقة نظمه. ولا سبيل إلى إدراك ذلك إلاّ بالمهارة والحذق في لغة العرب التي نزل بها القرآن العظيم. وفي مقدّمتها الشّعر لأنّه ديوان العرب لذلك عقد الجرجاني فصلا في بداية كتابه "دلائل الإعجاز" يردّ فيه على من زهد في رواية الشّعر وحفظه، وذمّ الاشتغال بعلمه وتتبّعه.[11] وكان ردّه عن طريق العقل والنّقل حيث أبطل الفرضيات الثلاث التي يمكن أن يتعلّق بها خصومه[12] الواحدة تلو الأخرى مستخدما الحجج العقلية والنقلية معا. وقرّر أنّ كلّ من كان ذلك هو رأيه "فهو في ذلك على خطأ ظاهر، وغلط فاحش، وعلى خلاف ما يوجبه القياس والنظر، وبالضد مما جاء به الأثر، وصح به الخبر."[13] ولإقامة الحجة على خصمه يبسط الكلام في الردّ على منكري الشّعر ويعضد أفكاره بجملة من الآثار، وما صحّ في هذا الباب من أخبار. فممّا يوجبه النظر في هذا الشّأن أنّه يتعيّن على من ذمّ الشّعر لأجل ما يجده فيه من هزل أو سخف أن يذمّ الكلام كلّه، ويفضّل الخرس على النطق لأنّه هو الآخر فيه كثير من اللّغو وما هو مذموم مرذول. و"لو كان منثور الكلام يُجمع كما يجمع المنظوم، ثم عمد عامد فجمع ما قيل من جنس الهزل والسخف نثراً في عصر واحد لأربى على جميع ما قاله الشعراء نظماً في الأزمان الكثيرة، ولغمره حتى لا يظهر فيه. ثم إنك لو لم ترو من هذا الضرب شيئاً قط، ولم تحفظ إلا الجد المحض ما لا معاب عليك في روايته، وفي المحاضرة به، وفي نسخه وتدوينه لكان في ذلك غنى ومندوحة، ولوجدت طلبتك ونلت مرادك، وحصل لك ما نحن ندعوك إليه من الفصاحة. فاختر لنفسك، ودع ما تكره إلى ما تحب."[14] ثمّ نبّه إلى أنّ العبرة من رواية الشّعر منوطة بالغرض المراد، ولذلك استشهد به العلماء لغريب القرآن

والحديث. كما استحضر نصوصا من النقل تثبت جواز رواية الشّعر ومنها سماعه عليه الصلاة والسلام للشعر وحثّه لحسّان وكعب رضي الله عنهما على الردّ على المشركين، وما دعا به عليه الصلاة والسلام للنابغة الجعدي بعد استحسانه لشعره. والآثار في هذا الباب كثيرة ومستفيضة.

والجدير بالذّكر أنّ الجرجاني كان قد وظّف كثيرا من الأبيات الشعرية وهو يشرح فكرة النظم التي أناط بها مكمن الإعجاز في القرآن العظيم، وقد سعى سعيا حثيثا للتّمكين لهذه الفكرة بعد أن هدم غيرها من الأفكار التي يبطل مفعولها عند عرضها على محكّ النظر، ومعيار العقل. وردّ على من قال إنّ الإعجاز يتعلّق بالكلم المفردة، وهذا محال لأنّ الألفاظ المفردة الواردة في القرآن الكريم هي ألفاظ اللغة المعهودة عند العرب بأجراسها ومدلولاتها. وبالتالي فلا يمكن أن يتحدّاهم بشيء موجود عندهم ومعروف لديهم. كما أبطل قول من زعم أنّ الإعجاز يكون في البيان من مجاز واستعارة وكناية كونها "الأقطاب التي تدور البلاغة عليها والأعضاد التي تستند الفصاحة إليها، والطلبة التي يتنازعها المحسنون، والرهان الذي تجرب فيه الجياد، والنضال الذي تعرف به الأيدي الشداد، وهي التي نوه بذكرها البلغاء، ورفع من أقدارها العلماء."[15] إلاّ أنّ ذلك لا يفردها بالمزية ويجعلها مناط الإعجاز وأن يقصر عليها، لأنّ القول بذلك "يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة، في مواضع من السور الطوال مخصوصة. وإذا امتنع ذلك فيها لم يبق إلا أن يكون في النظم والتأليف."[16] ومدلول هذا الكلام أنّه لابدّ من اعتبار الصّورة في الإعجاز على أساس أنّها من مقتضيات النّظم "لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم، وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو، فلا يتصور أن يكون هاهنا فعل أو اسم قد دخلته الاستعارة من دون أن يكون قد ألف مع غيره."[17] ولعلّه من الأهمية بمكان القول بأنّ ربط صوّر العدول الدّلالي بالنظم النحوي يعدّ

إنجازا بلاغيا ذا قيمة علمية كبيرة. وهو ينمّ عن فكر ثاقب ينفذ إلى حقائق الأمور وتحليل عميق صائب يجلّي كلّ دفين ومستور. كما أنّه وإن كان يتفق مع خصومه من المعتزلة على أنّ لصورّ البيان قيمة في النظم، فإنّه يخالفهم في القيمة الفنية لتلك الأساليب حيث يقرّر أنّ تلك المزية تعود إلى جانب المعنى لا إلى جانب اللفظ. فالاستعارة على سبيل المثال التي تقوم على نقل اللفظ واستعماله في غير ما وضع له لتجسيد معنى وإجلاء فكرة، لا تكون إلاّ بعد أن يستعير المعنى ثمّ أنّ المستعير لا ينقل اللفظ حقيقة إنّما يدّعي معنى الاسم لشيء آخر لتحقيق المبالغة وعليه فإنّ ذكر العلماء للنقل عند تعريفهم الاستعارة غير وجيه في نظر عبد القاهر، لأنّ ذلك ليس نقلا للاسم عمّا وضع له حقيقة. ويكون النقل فعليا إذا أخرجت الاسم عن معناه الأصلي من أن يكون مقصودك. فإذا عبّرنا عن الإنسان الشجاع باسم الأسد نكون قد جعلنا الرجل بشجاعته أسدا. فالتجوّز في أن ادّعيت للرجل أنّه في معنى الأسد، وهذا إن أنت حصلت تجوّز منك في معنى اللفظ لا في اللفظ.[18] وعلى هذا يمكن القول أنّ المجاز هو تجوّز في المعنى وليس نقلا للألفاظ حقيقة كما فهمه غيره.

وإذا تبيّن فساد هذه الآراء وعدم استقامتها عند عرضها على محكّ النظر اقتضى الأمر منّا البحث في غيرها من العوامل المحققة للإعجاز. لقد بيّن عبد القاهر بما لا يدع مجالا للشّك أنّ النّظم هو مكمن الإعجاز في القرآن الكريم وراح يوضّح هذه الفكرة لينفي عنها كلّ فهم سقيم، وما تعلّق بها من تفسير عقيم. فالنظم عنده لا يعني اختيار الكلمات إنّما هو تخيّر للمعاني النّحوية ومعنى هذا "أنّ ناظم الكلام لا يفكّر في تخيّر الألفاظ، ومراعاة التناسب والتلاؤم والانسجام بينها، ولا في العذوبة والخفّة والسهولة، وإنّما يفكّر في معاني النّحو، وفروق كلّ باب ووجوهه فيتخيّر منها ما يقتضيه الحال، ويرتّبه في كلامه على حسب ترتيب المعاني في

نفسه."[19] وكان ردّه عنيفا على من اعتقد أنّ نظم الكلام يتعلّق بانتقاء الألفاظ. فبيّن سبب خطئهم في ذلك ودخول الشبهة عليهم. وهو أنّهم لما رأوا "المعاني لا تتجلى للسامع إلا من الألفاظ، وكان لا يوقف على الأمور التي بتوخيها يكون النظم إلا بأن ينظر إلى الألفاظ مرتبة على الأنحاء التي يوجبها ترتيب المعاني في النفس. وجرت العادة بأن تكون المعاملة مع الألفاظ فيقال: قد نظم ألفاظاً، فأحسن نظمها وألف كلماً فأجاد تأليفها جعل الألفاظ الأصل في النظم وجعله يتوخى فيها أنفسها وترك أن يفكر في الذي بيّناه من أن النظم هو توخي معاني النحو في معاني الكلم وأن توخّيها في متون الألفاظ محال."[20]

وهو بعرضه هذا يسعى إلى تقرير فكرة مفادها أنّ الإعجاز لا يكون إلاّ فيما يقع فيه التفاضل. وبهذا تكون نظرية النّظم كفيلة بإثبات الإعجاز القرآني لأنّ "مدار أمر النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة، ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها."[21] وبهذا يكون عبد القاهر قد نقل موضوع النظم بالمفهوم الاعتزالي القائم على ترتيب الألفاظ وحسن انتقائها وجودة سبكها إلى ساحة المعاني النفسية والمعاني النحوية التي تحدث بسببها المزية ويزداد الفضل ويتكاثر.

أمّا بخصوص الإيجاز وما يتحقّق به فإنّ لعبد القاهر نظرة مخالفة تماما لما كان شائعا في الوسط الاعتزالي وهو أنّ الإيجاز يتأتى بتكثير المعنى وتقليل اللفظ. أمّا هو فيرى بأنّ الإيجاز الذي هو من محاسن النظم وأحد مقتضياته يحصل بفعل حسن استغلال مواقع الألفاظ في سلسلة التركيب. أي أنّ إفادة معان زائدة على المعنى الأصلي يتحقق بإدخال تغيير في تشكيل بنية الكلام. ويمكن توضيح ذلك بما مثّل له في هذا المجال بقوله تعالى: "وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ" { الأنعام:100} حيث بيّن أنّ هذه الآية تتضمّن معنيين اثنين، أوّلهما: أنّهم جعلوا الجنّ شركاء لله

وعبدوهم معه. وكان هذا المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم، كأن نقول: وجعلوا الجنّ شركاء لله. وثانيهما: أنّه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجنّ ولا من غيره. وهذا لا يتحقق إلاّ بآلية التقديم والتأخير بين الوحدات وهو ما جاءت الآية الكريمة على صورته. لذلك قال: "فانظر الآن إلى شرف ما حصل من المعنى بأن قدم الشركاء، واعتبره فإنه ينبّهك لكثير من الأمور، ويدلّك على عظم شأن النظم، وتعلم به كيف يكون الإيجاز به؟ وما صورته؟ وكيف يزاد في المعنى من غير أن يزاد في اللفظ؟ إذ قد ترى أن ليس إلا تقديم وتأخير، وأنه قد حصل لك بذلك من زيادة المعنى ما إن حاولت مع تركه لم يحصل لك، واحتجت إلى أن تستأنف له كلاماً نحو أن تقول: وجعلوا الجن شركاء لله، وما ينبغي أن يكون لله شريك من الجن ولا من غيرهم."[22] وفحوى القول في هذه القضية أنّ تكثير المعنى منوط بكيفية نظم الكلمات داخل الجملة، وما يعتري ذلك من عدول تركيبي يتميّز به الفرع عن الأصل. ويترتّب على الموقعية التي تتّخذها الوحدات التركيبية لتحقيق جودة النّظم ووفرة الدّلالة. والجرجاني يرى أن لا فضيلة لإحدى العبارتين على الأخرى إلاّ بما توفّره من تأثير في المعنى لا يكون لصاحبتها.

وكان الجرجاني قد رافع كثيرا في قضية اللفظ والمعنى ونبّه إلى سوء فهم كثير من الناس لكلام الجاحظ حين قال: "والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي وإنّما الشّأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج وصحّة الطبع وكثرة الماء وجودة السبك، فإنّما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير."[23] ولاشكّ أنّ تخيّر اللفظ يندرج ضمن الصياغة الفنية بأكملها من توليف بين عناصر التركيب وجمال النسج وحسن الإيقاع. ولم يسلم عبد القاهر هو الآخر من سوء فهم الناس لكلامه في هذا الأمر حيث صنّفه بعضهم من أنصار المعنى المتعصبين له. وجعله آخرون من أنصار اللفظ لأنّهم لم يفهموا

أقواله في سياقاتها ولم يفسّروها في حدودها بل أخذوها على إطلاقها ومن غير تقيّد بمواطن ورودها. فما ورد من نصوص توهم أنّه يهوّن من شأن اللفظ ويفخّم أمر المعنى أو العكس من ذلك، يجب أن تُفهم في سياقاتها التي وردت فيها، وأن يُربط السابق باللاحق في هذا الشّأن. فقوله مثلا: "الألفاظ خَدَمُ المعاني والمصرَّفة في حكمها، وكانت المعاني هي المالكة سياستهَا، المستحقَّةَ طاعتها، فمن نَصرَ اللفظ على المعنى كان كمن أزال الشيء عن جهَته، وأحاله عن طبيعته."[24] جاء في معرض ردّه على المغالين في الانتصار للّفظ على حساب المعنى. وهناك نصوص عدّة من هذا القبيل توهم بأنّ عبد القاهر من أنصار المعنى. ولو كان الأمر كذلك لما ألفيناه في مواضع أخرى يطري اللفظ ويدافع عنه، حتى يظنّ المقتصر على ذلك أنّه من المتشيعين للّفظ نحو قوله: "واعلم أن الداء الدوي والذي أعيا أمره في هذا الباب غلط من قدم الشعر بمعناه وأقل الاحتفال باللفظ وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فضل عن المعنى: يقول ما في اللفظ لولا المعنى، وهل الكلام إلا بمعناه؟ "[25]

ولإزالة اللبس على بعض الأحكام التي كان قد أطلقها المتقدّمون وحملها بعضهم على ظاهرها فأسيء فهمها يسعى الجرجاني جاهدا لكشف موضع الريبة فيها وتوضيح القصد منها حيث يقول: "فإن قيل: فماذا دعا القدماء إلى أن قسموا الفضيلة بين المعنى واللفظ، فقالوا: معنى لطيف ولفظ شريف، وفخموا شأن اللفظ وعظموه حتى تبعهم في ذلك من بعدهم، وحتى قال أهل النظر: إن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ. فأطلقوا كما ترى كلاماً يوهم كل من يسمعه أن المزية في حاق اللفظ. قيل له: لما كانت المعاني إنما تتبين بالألفاظ، وكان لا سبيل للمرتب لها، والجامع شملها، إلى أن يعلمك ما صنع في ترتيبها بفكره، إلا بترتيب الألفاظ في نطقه، تجوزوا فكنوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ، ثم بالألفاظ

بحذف الترتيب. ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعت ما أبان الغرض، وكشف عن المراد كقولهم: لفظ متمكن، يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشيء الحاصل في مكان صالح يطمئن فيه. ولفظ قلق ناب يريدون أنه من أجل أن معناه غير موافق لما يليه، كالحاصل في مكان لا يصلح له، فهو لا يستطيع الطمأنينة فيه، إلى سائر ما يجيء في صفة اللفظ مما يعلم أنه مستعار له من معناه. وأنهم نحلوه إياه بسبب مضمونه ومؤداه. هذا، ومن تعلق بهذا وشبهه واعترضه الشك فيه بعد الذي مضى من الحجج فهو رجل قد أنس بالتقليد؟ فهو يدعو الشبهة إلى نفسه من ههنا وثم. ومن كان هذا سبيله فليس له دواء سوى السكوت عنه وتركه وما يختاره لنفسه من سوء النظر وقلة التدبر."[26] ومحصّلة الأمر أنّ حمل كلام بعض أهل النظر على ظاهره، أو سوء تأويله قد نجم عنه وهم وسوء فهم للأحكام التي أطلقها أولئك العلماء.

وقد بيّن عبد القاهر بما لا يدع مجالا للشّكّ أنّ علّة اللبس الذي وقع فيه أنصار اللفظ كان ناجما عن جهلهم بالصّورة لاعتقادهم بأنّه ليس هناك إلاّ اللفظ والمعنى ولا ثالث لهما. وما دامت المزيّة غير موجودة في المعاني فهي إذن موجودة في اللفظ لا محالة على حدّ زعمهم. ولاشكّ أنّ ما يترتّب عن هذه المقدّمات الخاطئة والفهم الضيّق سيكون مجافيا للحقيقة لأنّ ما بني على باطل فهو باطل. وقد أدّى بهم ذلك الفهم السّيّء إلى حمل أقوال العلماء في كلّ ما نسبوا فيه الفضيلة إلى اللفظ على ظاهره وإطلاقه من غير تقييده بالأوصاف الأخرى المذكورة في هذا الحقل "مثل قولهم: لفظ متمكن غير قلق ولا ناب به موضعه. إلى سائر ما ذكرناه قبل فيعلموا أنهم لم يوجبوا للفظ ما أوجبوه من الفضيلة، وهم يعنون نطق اللسان وأجراس الحروف. ولكن جعلوا كالمواضعة فيما بينهم أن يقولوا اللفظ، وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى، والخاصة التي حدثت فيه."[27] والذي قرّره

عبد القاهر في هذه القضية وخلص إليه بعد طول تعليل وتبرير أنّ مجال المفاضلة كامن في صورة المعنى التي تتولّد من النظم الذي يتوخّى فيه أحكام النحو بفطنة واقتدار. لذلك وجب القول إنّه "لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها."[28]

ويبيّن الجرجاني علّة اختياره لمصطلح الصّورة الدال على صورة المعنى ومعنى المعنى فيقول: "واعلم أن قولنا: الصورة، إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا. فلما رأينا البينونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة فكان تبيّن إنسان من إنسان، وفرس من فرس، بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك. وكذلك كان الأمر في المصنوعات، فكان تبين خاتم من خاتم، وسوار من سوار بذلك. ثم وجدنا بين المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا، وفرقاً عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا: للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك."[29] وكان هذا المفهوم قد ورد عند الجاحظ من قبل عندما قال:‘‘ وإنّما الشعر صناعة وضرب من التصوير."[30]

ويزيد الأمر بيانا فيوضّح فكرة القدماء الذين يجعلون الألفاظ زينة للمعاني ويشبّهون المعاني بجوار معارضها الألفاظ. فليس المعرض وما في معناه "هو اللفظ المنطوق به. ولكن معنى اللفظ الذي دللت به على المعنى الثاني كمعنى قوله: * فإني جبان الكلب مهزول الفصيل* الذي هو دليل على أنه مضياف، فالمعاني الأول المفهومة من أنفس الألفاظ هي المعارض، والوشي، والحلي، وأشباه ذلك. والمعاني الثواني التي يومأ إليها بتلك المعاني هي التي تُكْسَى تلك المعارض وتُزَيَّن بذلك الوشي والحلي."[31]

وقد أنكر عبد القاهر بلاغة الكلمة المفردة، ومن ثمَّ فلا تفاضل بين الدّوال من حيث هي ألفاظ مجرّدة، وكلمات مفردة "فلو أن واضع اللغة كان قد قال ربض

مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد."[32] وفي هذا السياق يجري مجموعة من الأسئلة والفرضيات ليخلص من خلالها إلى استحالة التفاضل بين الدوال في الدلالة على المدلولات بناء على محاجّة مفادها تعدّد الدّوال لمدلول واحد في اللغة الواحدة خير دليل على اعتباطية العلامة اللغوية. كما أنّ اختلاف الدوال بين اللغات في الدّلالة على مدلول واحد دليل كاف هو الآخر على نفي البلاغة عن الكلمة المفردة. وهو بهذه الحجج يقرّر فكرة مفادها أنّ مكمن الإعجاز في القرآن الكريم لا يتعلّق بمفرداته لأنّ الاعتقاد ببلاغة الكلمة المفردة يؤدّي إلى المحال وهو أنّ "الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدث في مذاقة حروفها وأصدائها أوصاف لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن."[33]

وعلى هذا الأساس كانت نظرة عبد القاهر مناقضة تماما لنظرة المعتزلة فهو يرى أنّ نظم الكلام لا يخصّ الألفاظ والحروف إنّما هو نظم للمعاني لأنّ المتكلّم يقتفي في نظمه آثار المعاني، ويرتّبها على حسب ترتيب المعاني في النّفس. والمعادلة التي يريد عبد القاهر التنبيه إليها والبرهنة عليها هي معرفة مدلول "المعاني النفسية" وربطها بالكلام النفسي من جهة وبيان المعاني النحوية من جهة أخرى. وهذا هو جوهر نظرية النظم ولبّها لأنّه "لا يتصوّر أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه. ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً، وأنك تتوخى الترتيب في المعاني، وتعمل الفكر هناك. فإذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظ، وقفوت بها آثارها. وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتجج إلى تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني، وتابعة لها ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق."[34] وممّا حاجّ به على هذه الفكرة قوله: "لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس، ثم

النطق بالألفاظ على حذوها لكان ينبغي ألا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم أو غير الحسن فيه، لأنهما يحسان بتوالي الألفاظ في النطق إحساساً واحداً، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئاً يجهله الآخر."[35] وقد توقف عند هذه الفكرة مليا وهو يبدئ ويعيد للتمكين لها في العقول حيث يقول: "واعلم أن ما ترى أنه لا بد منه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة من حيث إن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب اللفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق."[36]

وقد حاجّ الجرجاني المعتزلة الذين يثبتون المزية للكلمة المفردة إذا كانت لها قيمة جمالية محسوسة ومن ثَمَّ فإنّ البديع بمحسناته اللفظية يمكن أن تتعلّق البلاغة بألفاظه. كما أنّ أساليب البيان من مجاز واستعارة وكناية تكتسب قيمة فنية إذا أجيد التصرّف في وضعها على حدّ قولهم. وفي ردّه على هذه الأفكار يصرّح قائلا: "ثمّ ترى الذين لهجوا بأمر اللفظ. قد أبوا إلا أن يجعلوا النظم في الألفاظ. فترى الرجل منهم يرى ويعلم أن الإنسان لا يستطيع أن يجيء بالألفاظ مرتبة إلا من بعد أن يفكر في المعاني، ويرتبها في نفسه على ما أعلمناك، ثم تفتشه فتراه لا يعرف الأمر بحقيقته، وتراه ينظر إلى حال السامع. فإذا رأى المعاني لا تقع مرتبة في نفسه، إلا من بعد أن تقع الألفاظ مرتبة في سمعه، نسي حال نفسه، واعتبر حال من يسمع منه. وسبب ذلك قصر الهمة، وضعف العناية، وترك النظر، والأنس بالتقليد. وما يغني وضوح الدلالة مع من لا ينظر فيها. وإن الصبح ليملأ الأفق، ثم لا يراه النائم، ومن قد أطبق جفنه؟."[37] كما أعلن النكير على من جعل شغله الشاغل في بلاغة الكلام تلاؤم الحروف من دون عناية بعوامل أخرى حيث قال: "وإن تعسف متعسف في تلاؤم الحروف فبلغ به أن يكون الأصل في الإعجاز، وأخرج سائر ما

ذكروه في أقسام البلاغة من أن يكون له مدخل أو فيما له كان القرآن معجزاً، كان الوجه أن يقال له: إنه يلزمك على قياس قولك أن تجوز أن يكون هاهنا نظم للألفاظ، وترتيب لا على نسق المعاني، ولا على وجه يقصد به الفائدة، ثم يكون مع ذلك معجزاً، وكفى به فساداً."[38] ثمّ أنّه يرتقي في محاجّته هذه مضيفا عنصر الدلالة وهو ما كان شائعا عند المعتزلة الذين يقولون بأنّ للتلاؤم اللفظي قيمة فنية قد تصل إلى درجة أن يكون مقياسا للإعجاز في نظم الكلام. فيردّ على هذا الزعم بقوله: "فإن قال قائل: إني لا أجعل تلاؤم الحروف معجزاً حتى يكون اللفظ ذلك دالا وذاك أنه تصعب مراعاة التعادل بين الحروف إذا احتيج مع ذلك إلى مراعاة المعاني. كما أنه إنما تصعب مراعاة السجع والوزن، ويصعب كذلك التجنيس والترصيع إذا روعي معه المعنى، قيل له: فأنت الآن إن عقلت ما تقول قد خرجت من مسألتك، وتركت أن يستحق اللفظ المزية من حيث هو لفظ، وجئت تطلب لصعوبة النظم فيما بين المعاني طريقاً، وتضع له علة غير ما يعرفه الناس وتدعي أن ترتيب المعاني سهل، وأن تفاضل الناس في ذلك إلى حد، وأن الفضيلة تزداد وتقوى إذا توخي، في حروف الألفاظ التعادل والتلاؤم، وهذا منك وهم."[39]

ولم يقف الجرجاني عند هذا الحدّ بل أنّه أنكر أن تكون خفة الألفاظ وسهولتها مقياسا للبلاغة وفصاحة اللّسان لأنّ مزايا النظم لا تترتّب على شيء يدخل في النطق بل إنّ مرجع ذلك إلى لطائف تدرك بثاقب الفكر. وعلى هذا الأساس فإنّه يستبعد أن يكون إعجاز القرآن الكريم متعلّقا بسلامة مفرداته ممّا يثقل على اللسان لأنّه "لو كان يصح ذلك لكان يجب أن يكون السوقي الساقط من الكلام، والسفساف الرديء من الشعر فصيحاً إذا خفت حروفه. وأعجب من هذا أنه يلزم منه أنه لو عمد عامد إلى حركات الإعراب، فجعل مكان كل ضمة وكسرة فتحة فقال: الحمد لله بفتح الدال واللام والهاء، وجرى على هذا في القرآن كله أن لا يسلبه ذلك

الوصف الذي هو معجز به، بل كان ينبغي أن يزيد فيه لأن الفتحة كما لا يخفى أخف من كل واحدة من الضمة والكسرة. فإن قال: إن ذلك يحيل المعنى. قيل له: إذا كان المعنى والعلة في كونه معجزاً خفة اللفظ وسهولته فينبغي أن يكون مع إحالة المعنى معجزاً. لأنه إذا كان معجز الوصف يخص لفظه دون معناه كان محالاً أن يخرج عن كونه معجزاً مع قيام ذلك الوصف فيه."[40] وهو في هذا الباب يورد فرضيات عدّة ليرتّب عليها حججا دامغة في نفي الإعجاز عن اللفظ لأنّ "الألفاظ من حيث هي ألفاظ وكلم ونطق لسان لا تختص بواحد دون آخر، وأنها إنما تختص إذا توخي فيها النظم. وإذا كان كذلك كان من رفع النظم من البين وجعل الإعجاز بجملته في سهولة الحروف وجريانها، جاعلاً له فيما لا يصح إضافته إلى الله تعالى، وكفى بهذا دليلاً على عدم التوفيق، وشدة الضلال عن الطريق."[41]

وهو بهذا التوجّه ينفي أن تكون الصّورة السمعية هي مناط المزية أو أن تكون بلاغة الكلام متعلّقة بها. والذي يجب التنبيه إليه أنّ عبد القاهر لا ينفي أن يكون لمذاقة الحروف وخفّة الكلمات وسلامتها ممّا يثقل على اللّسان أثر يوجب الفضيلة ويدعم موجبات الإعجاز، إنّما ينكر أن يكون ذلك وحده أصلا وعمدة في معرفة إعجاز القرآن.[42]

ومثلما وُفِّق عبد القاهر في دحض حجج المتشيعين للّفظ، والمغالين في نصرة المعنى استطاع أن يستبين سبيل الجادّة التي افتقدها كلٌّ من أنصار الطبع وأنصار الصنعة اللفظية. وأمام اتساع الهوّة واشتداد المفارقة وتعمّق الشّرخ بينهما لم يجد الجرجاني بدّا من إيقاف هذا المدّ وردم تلك الهوّة كي لا تذهب بالوظيفة التواصلية اللغوية عندئذ طرح فكرة الغموض وحدوده. وبحث عن توفيق يحدّ من غلواء المفارقة التي تتّكئ على الغرابة الجالبة للاهتمام وربطها بلذّة المعرفة التي ينتشي

منها العقل وتأنس بها النفس لأنّه "من المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه، كان نَيله أحلَى، وبالمزيَّة أولى فكان موقعه من النفس أجلّ وألطف، وكانت به أضَنَّ وأَشْغَف."[43] وللتوفيق بين الرأي القائل بأنّ التعقيد من شأنه أن يكسب المعنى غموضا مشرّفا له وزائدا في فضله وبين الرأي القائل: إنّ خير الكلام ما كان معناه أسبق إلى قلبك من لفظه إلى سمعك. يوضّح فكرة الغموض والوضوح جاعلا لكلٍّ منهما هامشا من السلب والإيجاب. فليس كلّ غموض يدفعنا إلى كدّ النظر يعدّ غموضا فنيا، وبخاصّة لمّا يكون مجرّد تعقيد ناجم عن سوء التركيب والتأليف بين الوحدات، ولذلك "ذُمَّ هذا الجنس، لأنه أحوجك إلى فكر زائد على المقدار الذي يجب في مثله،.....ولذلك كان أحقَّ أصناف التعقُّد بالذم ما يُتعبك، ثم لا يُجدي عليك، ويؤرّقك ثم لا يُورق لك."[44] وعلى النقيض من هذا فإنّه كلّما كان المعنى لطيفا، كان الجهد المبذول في استكشافه محمودا مبرّرا. "وإنما يزيدك الطلبُ فرحاً بالمعنى وأُنْساً به وسروراً بالوقوف عليه إذا كان لذلك أهلاً."[45] ولا بدّ أن يتضمّن هذا النوع من الكلام علامات هادية إلى المعنى المراد ودالّة عليه. ويكون حاله حال المنار الذي توقد فيه الأنوار كي يهتدي على ضوئها المدلجون. وفي هذا يقول مقارنا بين المعقّد المستهجن والملخّص المستحسن: "والمعقَّد من الشعر والكلام لم يُذَمَّ لأنه مما تقعُ حاجةٌ فيه إلى الفكر على الجملة، بل لأنّ صاحبه يُعْثِرُ فِكرَك في متصرَّفه، ويُشيكُ طريقك إلى المعنى، ويُوعِّر مذهبَك نحوه، بل رُبّما قَسَّم فكرَك، وشعَّب ظَنَّك، حتى لا تدري من أين تتوصّل وكيف تطلب. وأمّا الملخَّص فيفتح لفكرتك الطريقَ المستوى ويمهَّده، وإن كان فيه تعاطُفٌ أقام عليه المنار، وأوقد فيه الأنوار، حتى تسلكُه سلوكَ المتبين لوِجهته، وتقطعَهُ قَطْعَ الواثق بالنُّجْح في طِيِّته."[46]

كما أنّ الوضوح لا يعني البتة أن يكون الكلام ساذجا لا يستدعي أدنى تفكير ولا نظر، لأنّ المعاني الشريفة لابدّ لها من حجاب يتفاعل معه الفكر لإدراك المعنى. وهو أمر له تعلّق بجماليات التلقي لذلك وجب القول: "وليس إذا كان الكلامُ في غاية البيان وعلى أبلغ ما يكون من الوُضوح، أغناك ذاك عن الفكرة إذا كان المعنى لطيفاً، فإن المعانيَ الشريفة اللطيفةَ لا بُدَّ فيها من بناءٍ ثانٍ على أوّل، وردٍّ تالٍ على سابق."[47] وبهذا الصنيع يكون الجرجاني قد سعى إلى التوفيق بين خصوصية الكلام العالي الطبقة الذي يقوم على لطف المفارقة الناجمة عن الجمع بين المتنافرات، وبين خاصية الوضوح الذي هو مطلب لغوي لا يحوج المتلقي إلى فكر زائد على المقدار الذي يجب في مثله.

ومن القضايا البلاغية التي احتدم فيها الصّراع الفكري بين الفرق الإسلامية قضية الحقيقة والمجاز. ويأتي اهتمام المتكلمين بهذا المبحث بالنظر إلى اهتمامهم بالنص القرآني الذي نظروا إليه على أنّه نصّ دلالي متحرّك يشكّل فيه التأويل عنصرا أساسا في عملية التحليل اللغوي. فقال المعتزلة بالمجاز وحملوا عليه سائر الآيات التي يتنافى ظاهرها مع قولهم في صفات الله تعالى وتنزيهه، وبخاصة الآيات التي توهم بالحلول والتحيّز والتشبيه.[48] وقد استمدّوا القول بالمجاز من الممارسات اللغوية التي يقوم عليها لسان العرب. نحو قول لبيد:

وَغَدَاةِ رِيحٍ قَدْ كَشَفْتُ وَقِرَّةٍ *** إِذْ أَصْبَحَتْ بِيَدِ الشَّمَالِ زِمَامُهَا

إذ لا خلاف بين أهل اللغة في أنّ التعبير باليد هو تعبير مجازي قائم على الاستعارة وهو ضرب من العدول الدلالي. وذلك هو رأي الجمهور من أهل السنة أمثال عبد القاهر الجرجاني الذي قسم المجاز قسمين: مجاز عقلي، ومجاز لغوي انسجاما مع عقيدته الأشعرية التي تعتمد التأويل والمجاز لتقرير الحقائق إذا ما تطلب الأمر ذلك. فعندما نقول: أنبت الربيع البقل لا ينبغي أن يُفهم التركيب على

ظاهره بل يجب فهمه على أنّه مجاز عقلي لأنّ الربيع لا يُنبِت إنّما الذي يُنبِت هو الله سبحانه وتعالى، ومن هذا القبيل كان تأويل فعل الإماتة والإحياء ...إلخ. أمّا المجاز اللغوي فهو استخدام اللفظ في غير ما وضع له لرابط بين المستعار والمستعار له. للإشارة فإنّ الجرجاني كان قد وقف موقفا وسطا بين الرافضين للمجاز جملة وبين المغالين المؤولين بدون قيود وضوابط. ويرى أنّ إنكار وجود المجاز في القرآن الكريم بدعوى العجز أو الكذب على حدّ تبرير منكريه الذين ارتبط نفي المجاز لديهم بوهم مفاده أنّ المجاز قرين الكذب لأنّ "المتكلّم لا يعدل إليه إلاّ إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وذلك محال على الله تعالى."[49] وعلى هذا الأساس بات من الواجب عندهم تنزيه القرآن الكريم عن المجاز. وإذا بطل أن يكون في القرآن الكريم كان لزاما ألاّ يكون في لغة العرب لأنّه نزل بلسان عربي مبين. وقد تعصّب ابن قيّم الجوزية (751هــ) لهذا الرأي وأعلن النكير على من ادّعى وجود المجاز في كلام العرب.[50]

وقد عبّر عبد القاهر عن زيغ كلٍّ من منكري المجاز إنكارا كليا والمغالين في الأخذ به. وفي هذا يقول: "وقد اقتسمهم البلاء فيه من جانبي الإفراط والتفريط، فمن مغرورٍ مُغرىً بَنَفْيه دَفعة، والبراءة منه جملة، يشمئزُّ من ذكره، وينبُو عن اسمه يرى أن لزوم الظواهر فرضٌ لازمٌ، وضرب الخِيام حولَهَا حَتْمٌ واجب، وآخرُ يغلُو فيه ويُفرط، ويتجاوز حدَّه وَيخبط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويَسُوم نفسه التعمُّق في التأويل ولا سببَ يدعو إليه."[51] ففي ردّه عن المنكرين للمجاز يصرّح قائلا: "أمَّا التفريط فما تجد عليه قوماً في نحو قوله تعالى: "هَلْ يَنْظُرُون إلاَّ أنْ يَأتِيَهُمُ اللّه" "البقرة: 12"، وقوله: "وَجَاءَ رَبُّك" "الفجر: 22"، و: "الرَّحْمن عَلَى العَرْش اسْتَوَى "طه: 5"، وأشباه ذلك من النُّبُوِّ عن أقوال أهل التحقيق، فإذا قيل لهم: الإتيان والمجيء انتقال من مكان إلى مكان، وصفةٌ من صفات الأجسام، وأن

الاستواء إن حُمل على ظاهره لم يصحّ إلاّ في جسم يشغَل حيِّزاً ويأخذُ مكاناً، واللَّه عز وجل خالق الأماكن والأزمنة، ومنشئ كل ما تصحّ عليه الحركة والنُّقلة والتمكن والسكون، والانفصال والاتصال، والمماسَّة والمحاذَاة، وأن المعنى على إلاَّ أن يأتيهم أمرً اللَّه وجاءَ أَمْرُ ربك، وأنّ حقَه أن يعبَّر بقوله تعالى: "فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَم يَحْتَسِبُوا" "الحشر: 2"، وقول الرجل: آتيك من حيث لا تشعرُ، يريد أُنزلُ بك المكروه، وأفعلُ ما يكون جزاءً لسوء صنيعِك، في حال غَفْلَةٍ منك، ومن حيث تأمن حلوله بك."[52]

وأمّا الفريق الآخر وهم الذين اشتطوا في التأويل والخروج عن العرف ومنهم المعتزلة على وجه الخصوص فيقول عنهم: "فأمَّا الإفراطُ، فيما يتعاطاه قوم يُحبُّون الإغراب في التأويل، ويَحْرِصون على تكثير الوجوه، وينسَوْن أن احتمال اللفظ شرطٌ في كل ما يُعدَل به عن الظاهر، فهم يستكرهون الألفاظ على ما لا تُقِلُّه من المعاني، يَدَعون السليم من المعنى إلى السقيم، ويرون الفائدة حاضرةً قد أبدت صفحتَها وكشفت قِناعَها، فيُعرضون عنها حُبّاً للتشوُّف، أو قصداً إلى التمويه وذهاباً في الضلالة."[53]

لقد سعى عبد القاهر إلى دحض زعم القائلين بأنّ المجاز نوع من الكذب فربطه بالحقيقة التي تمثّل الوجه الأوّل له. كما فرّق بين المجاز الواقع في اللفظ والمجاز الواقع في التركيب بالنظر إلى الدلالة اللغوية والدّلالة العقلية، قياسا على تفرقة متكلّمي الأشاعرة بين المعنى النفسي العقلي في ذهن المتكلّم والكلام الذي يدلّ عليه. فهو يرى أنّ المجاز اللغوي يكون في اللفظ المفرد أو المثبت لكونه واقعا من جهة المواضعة والاصطلاح. أمّا المجاز العقلي فيقع في الإثبات (الإسناد) الذي ينشئه المتكلّم للتعبير عن معناه النفسي العقلي حيث يرتّب كلامه بكيفية خاصّة للتعبير عمّا يختلج في نفسه. ويرتّب على هذا نتيجة منطقية مفادها أنّ التجاوز في

معاني الألفاظ –المثبت– هو تجاوز من جانب اللغة. وأنّ التجاوز في التركيب –الإثبات– هو تجاوز من جهة العقل. "وإذ قد تبيّن لك المنهاج في الفرق بين دخول المجاز في الإثبات، وبين دخوله في المثبَت، وبين أن ينتظمهما عرفتَ الصورة في الجميع، فاعلم أنه إذا وقع في الإثبات فهو متلقى من العقل، وإذا عرض في المُثْبَت فهو متلقّى من اللغة."[54] ثمّ يبرّر تعلّق المجاز العقلي بخاصية الإثبات كونه لا يتحقق إلاّ بالجملة التي تنجم عن مسند ومسند إليه. وبهذا يكون العقل هو القاضي فيه وليست اللغة. "لأن اللغة لم تأت لتحكُمَ بحُكم أو لتُثْبت وتنفي وتَنْقُض وتُبرم، فالحكم بأَن الضَّرب فعل لزيد، أو ليس بفعل له، وأن المرضَ صفةٌ له، أو ليس بصفة له، شيءٌ يضعه المتكلم ودَعْوى يدَّعيها، ومَا يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب، واعتراف أو إنكار، وتصحيح أو إفساد، فهو اعتراض على المتكلِّم، وليس اللغة من ذلك بسبيل، ولا منه في قليلٍ ولا كثيرٍ. وإذا كان كذلك كان كلُّ وصف يستحقُّه هذا الحكمُ من صحة وفَساد، وحقيقة ومجاز واحتمال واستحالة، فالمرجع فيه والوجهُ إلى العقل المحض وليس للغة فيه حظٌّ."[55] والذي يجب التأكيد عليه في هذا الباب هو أنّ تقسيم عبد القاهر للمجاز بهذا الشكل وتبريره له كان وليد النزعة الأشعرية التي فرضت نفسها في تفسير القضايا اللغوية تفسيرا عقديا ينفي التعارض الحاصل بين ظاهر الاستعمال اللغوي وطبيعة الاعتقاد المترتب عنه على نحو ما مثّل به عبد القاهر لما دخله المجاز من جهة الإثبات دون المثبت قول الشاعر:

وَشَيَّبَ أيّامُ الفِرَاق مَفارِقِي *** وأَنْشَرْنَ نَفْسي فوق حَيْثُ تكونُ

وقوله: "أَشَابَ الصغيرَ وأَفْنَى الكبيرَ كَرُّ الغَدَاةِ ومَرُّ العَشِي

ففي ضوء عقيدة الأشاعرة القاضية بأنّ الفاعل الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى يشرح الجرجاني عملية الإسناد فيقول: "المجاز واقعٌ في إثبات الشيب فعلاً للأيام

ولكرّ الليالي، وهو الذي أُزيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه، لأن من حق هذا الإثبات، أعني إثبات الشَّيب فعلاً، أن لا يكون إلا مع أسماء اللّه تعالى، فليس يصحّ وجود الشيب فعلاً لغير القديم سبحانه، وقد وُجِّه في البيتين كما ترى إلى الأيام وكرّ الليالي، وذلك ما لا يُثَبت له فعلٌ بوجهٍ، لا الشيبُ ولا غيرُ الشيب، وأما المُثْبَت فلم يقع فيه مجاز، لأنه الشيب وهو موجود كما ترى وهكذا إذا قلت سرَّنى الخبر وسرَّنى لقاؤك، فالمجاز في الإثبات دون المثبَت، لأن المثبَت هو السرور وهو حاصل على حقيقته."[56] ويصعّد عبد القاهر لهجته في الرد على من لا يفرّق بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي بدعوى أنّ كلّ ذلك واقع على ما جرى به العرف، واقتضته العادة وهو في النهاية يؤول إلى المواضعة والاصطلاح. وهو أصل واحد. ويستند في ردّه هذا إلى تصوّر المتكلّمين للمعرفة وتصوّرهم للدّلالة اللغوية التي تمثّل فرعا على الدلالة العقلية التي تقضي بدلالة الفعل على الفاعل القادر. وينجرّ عن هذا أنّ إسناد أيّ فعل لغير العاقل القادر يعدّ إسنادا مجازيا اقتضاه العقل. بخلاف المجاز اللغوي الذي يعتمد على النقل عن المواضعة اللغوية إلى معنى ثان لعلاقة بينهما كما يُفهم من قوله: "الفعل موضوع للتأثير في وجود الحادث في اللغة، والعقلُ قد قضى وبَتَّ الحكم بأنْ لا حظَّ في هذا التأثير لغير القادر، وما يقوله أهلُ النظر من أنّ من لم يعلم الحادث موجوداً من جهة القادر عليه، فهو لم يعلمه فعلاً لا يخالف هذه الجملة، بل لا يصحّ حَقّ صحّتِه إلا مع اعتبارها، وذلك أن الفعل إذا كان موضوعاً للتأثير في وجود الحادث، وكان العقل قد بيّن بالحجج القاطعة والبراهين الساطعة استحالةَ أن يكون لغير القادر تأثير في وجود الحادث، وأن يقع شيء مما ليس له صفة القادر، فمن ظَنَّ الشيء واقعاً من غير القادر، فهو لم يعلمه فعلاً، لأنه لا يكون مستحقّاً هذا الاسم حتى يكون واقعاً من غيره، ومن نَسَبَ وقوعَه إلى ما لا يصح وقوعه منه، ولا يُتَصوَّر أن يكون له

تأثير في وجوده وخروجه من العدم، فلم يعلمه واقعاً من شيء ألبتة، وإذا لم يعلمه واقعاً من شيء، لم يعلمه فعلاً، كما أنه إذا لم يعلمه كائناً بعد أن لم يكن، لم يعلمه واقعاً ولا حادثاً فاعرفه."[57]

بعد هذا الطرح المقتضب لفكرة الحجاج في دلائل الإعجاز من خلال عرضنا لأبرز القضايا التي تناولها الكاتب بالدّراسة والتحليل وفق نمط معيّن قائم على الإقناع والإمتاع انسجاما مع منهجية التبني والإقصاء. يمكن القول بأنّ أسلوب الحجاج في هذا الكتاب يقوم على منطق طبيعي بلاغي يسعى إلى الكشف عن الآليات التي يتمّ عبرها بناء الخطاب. ويتحدّد في كونه حجاجا تغذّيه النزعة المذهبية وتؤطّره النظرية اللغوية. وهو يحاكي في بنائه المحاكمة المنطقية ذات القدرة التأثيرية والكفاية التفاعلية القائمة على دحض حجّة الخصم والتمكين لفكرته.

الهوامش:

1- النظرية الحجاجية، محمد طروس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب ط:01، 2005م، ص: 170.

2- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط:02، 1963م، ص:95.

3- المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط:03، 1419هـ/1998م، ص: 101.

4- ديوان الأخطل، شرح وتقديم: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط:02، 1994م، ص: 75.

5- مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ط:01، 1989م، ص: 105.

6- ينظر بيان إعجاز القرآن، الخطابي حمد بن محمد، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن تح: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر. ص: 19-20.

7 – ينظر الرسالة الشافية ن عبد القاهر الجرجاني، تح: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي القاهرة، 1984م، ص:577.

8 – المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار الأسد آبادي، تح: أمين الخولي مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1960م، ج:197/16.

9 – المصدر نفسه، ص: 199/16.

10 – دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تصحيح: محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت لبنان،1981م، ص:32.

11 – ينظر المصدر السابق، ص:09 وما بعدها.

12 – تتمثّل هذه الفرضيات في الإعراض عن الشّعر لما يحويه من هزل وهجاء...أو لأنّه موزون مقفى، أو أنّ أحوال الشّعراء غير جميلة في الأكثر، وأنّهم ذمّوا في القرآن العظيم. لمزيد من التفصيل ينظر الدلائل، ص:09.

13 – المصدر السابق، ص:09. ينظر الفرضيات في الصفحة نفسها.

14 – المصدر نفسه، ص: 09–10.

15 – المصدر نفسه، ص:399.

16 – المصدر نفسه، ص:300.

17 – المصدر نفسه، ص:300–301.

18 – ينظر المصدر السابق، ص:106.

19 – مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، أحمد أبو زيد، ص:108.

20 – دلائل الإعجاز، ص:276.

21 – المصدر نفسه، ص:69.

22 – المصدر نفسه، ص:85.

23– الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:03، 1969، ج:131/03–132.

24 – أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تح: سعيد محمد اللحام، دار الفكر العربي، بيروت ط:01، 1999م ص:10.

25 – دلائل الإعجاز، ص:194.

26 – المصدر نفسه، ص: 50–51.

27 – المصدر نفسه، ص: 368.

28 – المصدر نفسه، ص:199.

29 – المصدر نفسه، ص:389.

30 - الحيوان، الجاحظ، ج:131/03–132.

31 – دلائل الإعجاز، ص:204.

32 – المصدر نفسه ص:40.

33 – المصدر نفسه، ص:296.

34 – المصدر نفسه، ص:44.

35 – المصدر نفسه، ص: 41–42.

36 – المصدر نفسه، ص:43.

37 – المصدر نفسه، ص:349.

38 – المصدر نفسه، ص:48.

39 – المصدر نفسه، ص:48.

40– المصدر نفسه، ص:399.

41 - المصدر نفسه، ص:366.

42 – ينظر الدلائل، ص:401.

43 – أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تح: سعيد محمد اللحام، دار الفكر العربي، بيروت ط:01، 1999م، ص:50.

44 – المصدر نفسه، ص: 83–84.

45 – المصدر نفسه، ص:51.

46 – المصدر نفسه، ص:86.

47 – المصدر نفسه، ص:85.

48 – نحو قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى.} طه:05. وقوله تعالى: {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ.} الفتح:10.

49- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، مصطفى البابي الحلبي، ط:03، القاهرة ص:02-26.

50 - ينظر الصواعق المرسلة في الردّ على الجهمية والمعطّلة، تصحيح زكريا علي يوسف مطبعة الإمام، مصر 1380. ص:241-242

51 - أسرار البلاغة، ص:218.

52 - المصدر نفسه، ص:218.

53 - المصدر نفسه، ص: 219.

54 - المصدر نفسه، ص:208.

55- المصدر نفسه، ص: 208.

56 - المصدر نفسه، ص:207.

57 - المصدر نفسه، ص:210.